

《中庸》思想淵源及其與儒學發展的內在關係

—— 兼論《中庸》在先秦儒學思想史中的地位

吳宗德

摘要

《中庸》在中國學術思想史上具有相當重要的地位與影響。其不僅上接先秦儒學之道統，同時下開宋、明理學的端緒，故在儒學的發展史上兼具承先啓後的地位。此外，先秦儒學發展至宋明之時，已然成爲大談「心性」之學；可是在作爲儒學思想代表的《論語》中卻無對「心性」問題有直接的論述，即子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（〈公冶長〉）再者，《中庸》自「天命之謂性」處，言性與天是一，並開展出「天人合一」的思想；對此，有些近代學者便認爲此思想乃是受漢儒「天人感應」思想之影響，因此將其成書年代推至漢代。倘若以此解釋，便可能忽視《中庸》在先秦儒學思想史中的地位；有鑑於此，本文欲從《中庸》思想淵源及其與儒學發展的內在關係，探討其在先秦儒學思想史中的關鍵地位。

關鍵詞：中庸、論語、郭店楚簡、性自命出、天人合一、性、誠、仁、忠恕。

一、前言

《中庸》在中國學術思想史上具有相當重要的地位與影響。其不僅上承先秦儒學之道統，同時下開宋、明理學之端緒，故在儒學的發展史上兼具承先啓後的地位。《中庸》一書，宋代以前皆以爲子思爲昭明其聖祖之德而作，然而自從宋代疑古之風興起，《中庸》的作者及成書之問題即紛擾不休。因此，對於《中庸》此部書，便引起學界的許多議論：(一)、有的說是道家的作品，因爲其中所述及的體用關係和道家思想有許多相通之處，應是道家思想散播到儒家裡面，故有《中庸》之作。(二)、又有的說是儒家的作品，認爲其中思想雖有取自道家，但其根本立場卻仍是儒家。(三)、再者一說是孟子一派的儒者所作，因爲裡面所提及的性命、誠明，都像是根據孟子的學說而加以發揮。然而，諸如此類的假定不勝枚舉且爭議不斷，但彼等有可能是先作一假定，而後再加以說明假定的根據，故不能有一較全面性且客觀的析論出現。

在《郭店楚簡》¹出現後，由於學界已公認其儒簡部份的〈緇衣〉、〈五行〉、〈性自命出〉、〈窮達以時〉、〈成之聞之〉、〈魯穆公問子思〉、〈六德〉與子思學派關係密切，且〈性自命出〉又與《中庸》中所闡釋之「性與天道」思想有所相似，因此使《中庸》在思想史上的問題再度引發議論。本文雖是旨在探討《中庸》思想淵源及其與儒學發展的內在關係，原可不必牽涉到有關《中庸》作者及成書的考據問題，但由於其在儒學的形上思想、心性論、道德哲學中具有重要的繼承與發展，故不得不在此稍作一交代，以求能較精確、透徹的掌握其在思想發展上的脈絡、意義及影響。因此，本文論述重心置於《中庸》與《論語》、《孟子》傳統儒學的內在關係、思想性格之衡定與其在先秦儒學思想發展中的關鍵地位！

然而，本文在論述上第一個須面臨到的問題，即——《中庸》作者與成書一問題。底下，筆者便對此一問題稍作論述，以說明本文立論所採用的立場——

對於「子思作《中庸》」此問題，便應放寬尺度來看，其主要因素有二：

1. 先秦的典籍多非成於一人之手²；
2. 先秦的典籍都是經過漢代學者的整編³。

¹ 《郭店楚簡》於一九九三年冬出土於湖北省荊門市郭店一號楚墓，雖數經盜擾，仍倖存有八百餘枚。歷年的考古資料證明，這裡是一處東周時期楚國的貴族墓地，發覺者推斷該墓年代爲戰國中期偏晚，而其竹簡的年代下限應略早於墓葬年代。(參見：荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。)

² 馮友蘭先生在其《中國哲學史》曾言：「古人之歷史觀，及「著作者」之觀念不明，故現在所有題爲戰國以前某某子之書，原非必謂係某某子所親手寫成，其中「援述於前，與附衍於後者」，在古固視爲不必分，在今則多似爲不能分。故現在所有多數題爲戰國以前某某子之書，當視爲某某子一派之書，不當視爲某某子一人之書。」(詳參：馮友蘭，《中國哲學史》，台北：台灣商務印書館，1993，頁43。)

³ 由於司馬遷在《史記·秦始皇本紀第六》中云：「李斯曰：「……臣請史官非秦紀，皆燒之，非

基於以上兩點原因，故對於「作者與成書一問題」，除不應認為《中庸》一字一句皆出於子思之手；也不應發現一二句似為漢人的語氣與思想，便斷定是漢代的偽作。由於子思相傳受學於曾子，且其又是孔子嫡孫，其作品中不少處有論述孔子的言論；再者，學者以《中庸》語句與《論語》、《郭店楚簡》中〈魯穆公問子思〉、〈性自命出〉、〈尊德義〉……等作對照，其體例和《中庸》有頗多相近之處。這些儒書都與子思有或多或少的關聯，不也代表著由子思到孟子之間儒學發展的關鍵環節。由古書傳承性而言，筆者認為子思所作的《中庸》還是極可能是構成《中庸》文本內在的思想核心；而今本《中庸》的內容則多由子思後學所編定而成，且免不了思孟學派一系列的儒者有所增補，所以不能以此論定其成書必晚於孟子。綜觀上述，《中庸》既非成於一人之手，則見其應是由後人所增補的集體創作，再經長時間的定稿而成。而當代學者也大多採用《中庸》一書非子思一人之作，而是由子思及其後學思想所共同集結之說。⁴

因此，《中庸》思想雖淵源於孔門義理，然其思想乃是經由後儒闡述；進而有所發展。而今對其成書之探討，主要在了解其思想發展的淵源與脈絡，以求能對《中庸》所建構而成的「道德的形上學」一思想體系有所理解與發揮；故對於《中庸》的成書先後問題，我們不應把重點放在「著述的作者為誰？」，而以此來判定其成書的年代。相對地，我們可以從《中庸》一書的思想體系來看其思想的哲學淵源與開展。由於《中庸》是儒學傳承上的關鍵環節，故我們就不能忽視《中庸》與《論語》文本與思想上的內在關聯性，底下我們便可從觀念系統的進路，論《中庸》思想的淵源及其與儒學發展的內在關係。

博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉燒之，有敢偶語詩書，棄市；以古非今者，族；吏見之不舉者，與同罪。」焚燒民間諸子百家之書，再加上後來項羽攻入咸陽時，又火燒宮室達三月之久，秦朝博士所職，宮廷所藏之書，大多變為灰燼。而今日所流傳下來的先秦典籍，都是經由漢代學者的整編，和原來的面貌自然或多或少有所不同。（詳參：（漢）司馬遷，《史記》卷四十七，《四部備要》，〈秦始皇本紀第六·三十四年〉，台北：商務印書館，1970。）

⁴ 當代學者對《中庸》作者與成書年代之看法：(1).唐君毅與楊祖漢先生認為，認為其書是子思孟子系之學者所為(唐君毅，《中國哲學原論—導論篇》，台北：台灣學生書局，1993年，頁124~125；楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁7)；(2).高柏園先生則以為是子思及其門人之共同所著(高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1991年，頁31)；(3).吳怡先生則認為是子思與後人所著(吳怡，《中庸誠的哲學》，台北：東大圖書公司，1994年，頁10。)

二、《中庸》思想性格之衡定

在此，我們便從當代學者對《中庸》思想的研究，歸納出底下幾點不同的看法：

(一)、《中庸》乃是匯通孔孟老莊之學

此一說法認為《中庸》乃受到孔孟老莊思想的影響，並加以融會貫通下的產物；故可以說是從道家「宇宙論思想」來發揮先秦儒家的人生哲學。此立場則是以錢穆先生作為代表，其言：

古代素樸的宇宙論，以天帝百神為主，而道家思想則破帝滅神，歸極於自然，偏傾於唯物，今易傳與小戴記中之宇宙論，亦正率近似自然與唯物者，而《易傳》《戴記》中之人生論，則確乎猶是儒家正統，故其言天道，雖大體承襲道家所創唯物的自然的宇宙論，而必加以一番修正與變動，然後可以與儒家傳統人生論訢合無間。……孔孟乃從人文界發揮天人合一，而老莊則改從自然界發揮。更下逮《易傳》《中庸》，又匯通老莊孔孟，進一步深闡此天人合一義蘊。⁵

在此，錢穆先生以思想史的觀點而論，認為《中庸》其成書應在莊子之後⁶，而其「天人合一」的思想是後儒繼承孔孟「天道論思想」又匯通老莊「宇宙論思想」後之發展⁷，因此以老莊之學來解釋《中庸》裏的「誠明」、「中和」等觀念。然《中庸》裡融合老莊思想的端倪何在？對此，王邦雄先生在其〈中庸在中國思想史上的地位〉一文中，曾提到：

「自誠明」、「自明誠」，誠與明並論，明是人性先天本有之明，誠是形上天道的本有之誠，把誠提到一個神聖的地位，誠者天之道也，這在論孟是沒有的。「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，你看「和」也是從老子來，中庸另一重大的觀念是「和」，老莊也都講「中」，老子「多言數窮，不如守中」，是當作「沖」講，莊子也講「託不得已以養中」，是當作「乘物以遊心」的「心」來解。這兩個觀念在老莊是由沖虛無我而後有生命的和諧平靜，中庸一轉而為「未發之中」，以及「發而皆中節之和」……譬如「慎

⁵ 錢穆，《中國學術思想史論叢》(二)，台北：東大圖書公司，1976年，頁256～306。

⁶ 同上註，頁283。

⁷ 錢穆，《中國哲學思想史》，台北：台灣學生書局，1993年，頁86；104～105。

獨」的「獨」，莊子講見獨，入於不死不生之境，那叫「見獨」，莊子天下篇：「獨與天地精神相往來」，這個「獨」的觀念在論孟沒有，這是後起的觀念。⁸

將《中庸》從學術的觀點來看，王邦雄先生認為它的年代在先秦，不在兩漢；且由其中所提及的「中」、「和」以及「慎獨」的觀念，已將道家思想消化進來，進而言其是「儒道融會貫通後的產物」。然而，對於《中庸》乃是「匯通孔孟老莊之學」一說，高柏園先生則提出不同的見解，其言：

《中庸》之重天道性命等形上學問題之討論是較孔孟所討論者為多，然而《中庸》的思想發展卻是明顯地繼承孔孟而來。《中庸》引孔子語處頗多，其盡性知天的立場亦正可由孟子盡心知性知天處得到印證。而《中庸》之重禮儀威儀，重治天下之九經，並以仁知為性之德，此皆是孔孟義理之發展。換言之，《中庸》之重天道義之發揮，極可能是對道家形上思想之「回應」，但《中庸》依然保持其儒家的義理性格，因此，並非如錢先生所謂的「匯通」。⁹

(二)、《中庸》乃秦漢以後思想混雜下的作品

認為《中庸》乃屬秦漢之後各家思想相混雜下的作品，並非正統孔孟之學下的傳承。此立場又以勞思光先生為代表，其認為《中庸》乃是漢初儒道混合時期之思想，即是「心性論」與「形上學」之混合，而為一「宇宙論中心之哲學」，其言：

總之，〈中庸〉思想，就內容而言，乃漢儒型之理論——即以「天」與「人」為基本觀念，又以「天」為價值根源之混合學說。其中混有形上學、宇宙論及心性論問題種種成分。其時代當晚於孟荀，其方向則是欲通過「天人之說」以重新詮釋「心性論」及「價值」，實與孔孟之學有異。但其作者之態度，則並非欲離孔孟而另樹一幟，故處處仍以上承孔子之姿態說話。然其說竟既不能建立「主體性」，則不能視為孟子一支之學說。且以「人」配「天」，將價值根源悉歸於「天」，亦大悖孔子立說之本旨。故〈中庸〉之說，可是為漢儒理論中最成熟、最完整者，但就儒學心性論而言，則〈中

⁸ 詳參：王邦雄，〈中庸在中國思想史上的地位〉，《鵝湖》9卷9期，1984年，頁23~32。

⁹ 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1991年，頁69~70。

庸〉是一旁支，不可做為主流之一部。¹⁰

勞先生認為《中庸》思想屬於漢儒型之論述，其立論根據是認為「天人合一」思想並非孔孟心性思想傳統脈絡下的論述，故將其視為孔孟儒學的「歧出」，因此對於有些學者言《中庸》乃是對孔孟心性論思想的「發展」，提出不同之意見：

古代中國，「天命」自是一種普遍信仰。但孔孟立說，皆不以原始信仰為依據。〈中庸〉有「天命之謂性」之說，正見其與孔孟思想方向有異。蓋〈中庸〉大致出於秦漢之際，此時原始信仰因文化上之大破壞而重現，各種非儒學之觀念亦相繼與儒學混合，終有漢代之「天人觀念」出現。

〈中庸〉之形上學系統原屬此一儒學變質之產物，未可強為孔孟之所代表之先秦儒學之「發展」也。¹¹

在此，勞先生將《中庸》之「天人合德」思想與漢儒的「天人感應」視為同一思想脈絡，故進而言「天命之謂性」是孔孟思想的「異質發展」。然而，「天人」問題在孔孟思想中並非全然隱而未見，只是尚不如《中庸》、《易傳》有一完整而通貫的理論體系。倘若，只因《論語》、《孟子》中沒有對「天人」的直接描述，便說孔孟儒學「心性論」中沒有「天人關係」之思想，也難免顯得過於侷限在文獻不足徵而無法對其思想體系有通澈的掌握。此外，隨著當政者的喜好以及不同時代背景之下的思想家，其所關注與強調的思想課題必定會隨外在的環境因素而有所偏重與改變。由於漢代「陰陽五行」之思想盛行，故當時的思想家大多喜言「天人感應」之思想；因此，「天人感應」之思想，便成為漢儒思想的代表。反之，我們不能因為先秦儒學不重「天人」之說，便說其所言「天人合德」之思想，便是雜揉漢儒思想而成的產物。

此外，勞先生認為「天人感應」思想應是到漢儒時之後才出現，且根據《中庸》言「天命之謂性」一語，於是將其視為秦漢之際時的作品。對此問題，我們可以從孔子到孟子之間的子思子思想來看先秦儒者對「天人關係」思想的提出與論述。底下筆者便從出土文獻《郭店楚簡》中〈性自命出〉裏來看，先秦時期的子思子學派早已隱含有關「天人之際」的思想：

凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。喜怒哀

¹⁰ 勞思光，《新編中國哲學史》(二)，台北：三民書局，2002年，頁71~72。

¹¹ 勞思光，《新編中國哲學史》(一)，台北：三民書局，2002年，頁191。

悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。性自命出，命自天降，道始於情，情生於性。始者近情，終者近義……凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道也……理其情而出入之，然後復以教。教，所以生德於中者也。

〈性自命出〉之思想特點：以「情」釋「性」，即用「喜怒哀悲未發之氣」釋性，「發見於外」即為喜怒哀悲之「情」，亦所謂「情生於性」之思想；然所謂「未發」的狀態，是「情」產生的的根據，是天生的、天賦的，人本有之天性。此外，〈性自命出〉又強調「道」的教化作用；其言：「四海之內，其性一也，其用心各異，教使然也。」其旨在言，人之本性是一樣的，但用心不同，所發出的情就不同；故此時「教化」的功用就顯得十分重要，然如何「教化」？下文接著言以「道」（儒家的道德原則）來教化修養自我的性情，通過教化使「德」生於心中，即「教，所以生德於中者也。」以上便是〈性自命出〉的基本思想。然而，〈性自命出〉與《中庸》「天道性命」思想仍有所異：

- (1).由於〈性自命出〉是以「喜怒哀悲未發之氣」以言「性」；而《中庸》則是以「天命之性」、喜怒哀樂未發之「中」之「天地之大本」以言「性」。
- (2).且〈性自命出〉並未將「未發之氣」之「性」與「道」密切關聯在一起，而其所言之「道」也比較廣泛，並未如《中庸》所言之「至誠天道」。〈性自命出〉所言之「道」即「道者，以心術為主。」這裡所言之「心術」大多是指儒家的倫理道德原則；而其言「道始於情，終於義」是指有了「情」的發用，才會產生出「道」的教化，最終能使所發之「情」合於道義，故並非如《中庸》所言「率性之謂道」之本意。
- (3).再者，「情生於性」此「情」是自然的，並不具倫理道德之屬性，所以其修養工夫不須內求，所強調的是「獨處而樂」、「獨外側習父兄之所樂」之「獨樂」的工夫，與《中庸》所言「道也者，不可須臾離也」故君子「慎其獨」，此「慎獨」是言「戒慎恐懼」而不離「中庸」之道的工夫，故兩者在修養工夫上有很大的不同。

綜觀上論，〈性自命出〉強調「唯人道為可道也」，而其中「性自命出，命自天降」明顯可與《中庸》言「天命之謂性」處相互對照；而「凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定」則與「修道之謂教」有關；再者，

「道始於情，情生於性」又與「率性之謂道」有關；至於「始者近情，終者近義」則又與「禮」的內涵意義一致。由此可見，〈性自命出〉與《中庸》之義旨多有相應處，推其思想淵源亦顯示出儒學「天道觀」應不晚於戰國後期。此外，學者在論及先秦時期的天道思想，多有引此語處。因為，此段話形成一種開展關係，即：天→命→性→情→道。在《郭店楚簡》的「天人之際」思想，首先來自「人（我）」與「天」的關係；換言之，「人」在此已經不是一孤立的觀念，而是在「天人關係」中，在宇宙與人倫關係中彰顯其價值。因此，「天道」一直被先秦儒者視為最高價值根源，人稟承「天道」的大化流行而轉向「人道」的道德修養，再由外在的「天命」轉化爲人之主體性的「性、情」。換言之，天道流行所賦予人的「性」，通過「命」的中介而將人與天通貫爲一；人所稟自於「天」的「性」，才能具有與天道融爲一體的可能。如此，天道之精神在「人道」中得以體現，此即由「人道」復歸「天道」之「天人合一」思想。

（三）、《中庸》爲孔孟之學的圓滿發展

此立場，則是以牟宗三、徐復觀、蔡仁厚先生爲代表；而楊祖漢與高柏園先生大致亦採取此論述。首先，對於勞思光先生認爲《中庸》所言的「天命之謂性」乃屬孔孟心性論的異質發展此問題：對於「心性論」及其「天道關係」的現有研究狀況來談，有學者會以《郭店楚簡》中的〈性自命出〉對照於《中庸》：「天命之謂性」思想，並與孟子學裏的「盡其心者知其性，知其性則知天矣」〈盡心上〉來加以論釋。對此，梁濤先生則認爲：

儒家心性論不僅僅是從自身出發來說明人的問題，它和中國哲學中的天人關係這個問題存在著密切聯繫。竹簡提出「性自命出，命自天降」認爲性來自於天，是天的賦予，把性與天、命統一起來，正反映了這點。由於此一問題出現在很少談及「性與天道」的孔子之後……目前學術界對此存在兩種不同的理解，一種是道德形上學的，認爲竹簡的天是形而上的超越者，是普遍至善的，由這種天所出的性必然是善的……。¹²

然而，對於「性與天道」此一問題：由於在《論語》、《孟子》中所提及的「天」，往往有多重的義涵；而「天」在其思想中，已從早期隱含有「人格神」意味的天轉爲一涵有道德價值意義的「形而上的實體」上面¹³。因此，牟宗三在其《中國

¹² 詳參：梁濤，〈〈性自命出〉與早期儒家心性論〉，收入龐樸等著《古墓新知》，台北：台灣古籍出版社，2002年。

¹³ 牟先生認爲：「中國古代的『天』仍含有人格神的意味，直至《詩經·周頌·維天之命》：『維

哲學的特質》中便云：

天命與天道下降而為人之本體，則人的「真實的主體性」立即形成。當然，這主體不是生物學或心理學上所謂的主體，即是說，它不是形而下的，不是「有身之患」的身，不是苦罪根源的臭皮囊，而是形而上的、體現價值的、真實無妄的主體。孔子所說的「仁」，孟子所說的「性善」，都是由此真實主體而導出。¹⁴

由上述可知，牟先生基本上認為在先秦孔孟思想裡，已經發展出一套「天人合一」的儒學思想，並概括地言中國哲學的特質在「主體性」與「內在道德性」。¹⁵故在當代先秦儒學思想研究上，便多採此一進路來詮釋《孟子·告子上》中所云的：「盡心—知性—知天」。因此，牟先生對此一關係加以說明：

我們可以籠綜天地萬物而肯定一超越的實體(上帝或天道)以創造之創生之，這乃完全由人之道德的心靈，人之道德的創造性之真性而決定的。此即是說：天之所以有如此之意義，即創生萬物之意義，完全由吾人之道德的創造性之真性而證實。……是以盡吾人之心即知吾人之性，盡心知性即知天之所以為天。天之所以為天即天命之於穆不已也。天命之於穆不已即天道不已地起作用以妙運萬物而使之有存在也。¹⁶

即是從「道德實踐」而盡心知性以體現天道創生萬物的意義。換言之，孟子「心性論」的確已含有形上思想，並從實踐主體(盡心知性)來體察使天地萬物存在的價值根源之「天」。而《中庸·首章》所言的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」一語，即孔孟「心性論」的繼承與發展，亦是以「道德實踐」的人道而復歸天道的思想，此可說是集宇宙論、心性論、形上思想為一體。因此，牟先生

天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純。」，正因『於穆不已』的天命，天道轉化為本體論的實在或者說本體論的實體。這時，反觀天道、天命本身，它的人格神意味亦已隨上述轉化而轉為『形而上的實體』亦即『創生不已之真幾』；『文王之德之純』天之德與文王之德有什麼關係呢？顯然，天命、天道貫注到個體身上時，只要這個體以『敬』的作用來保住天命，如此天命下貫所成的個體的性可以永遠呈現光明，即『天道性命相通貫』的『天人合一』之道。」(詳參：牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁29~56。)

¹⁴ 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁21~27。

¹⁵ 對此，牟宗山先生認為：「中國思想的著重點是生命與德性，其出發點或進路是敬天愛民的道德實踐，是踐仁成聖的道德實踐，是由此種實踐注意到『性命天道相貫通』而開出，此即重『主體性』；而中國哲學之重『道德性』是根源於憂患的意識，以此憂患意識可以產生道德意識。」(詳參：牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁13~18。)

¹⁶ 詳參：牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985年，頁133。

將《中庸》視為孔孟儒學發展之極成者，並稱其是以「道德實踐」為主軸的「道德的形上學」，並認為：

由孟子之自道德自覺上實踐地說性，由其如此所體證之性之「固有」義、「天之所與」義，以及本心即性、「萬物皆備于我」、心性向絕對普遍性申展之義，則依一形而上的洞悟滲透，充其極，即可有「性體與天命實體通而為一」之提升。《中庸》如此提升，實與孟子相呼應，而圓滿的展示出。

故《中庸》所倡乃是儒家「性體與道體」的相通貫，其與孔孟心性之學無異，故不應視《中庸》與《論語》、《孟子》為異路，而為先秦儒學的旁支。而其由早期儒家「天命」觀而發展，此即孔子轉化周人天命思想，將「天」轉為一涵有道德價值意義的「形而上的實體」；一方面成為孟子心性論的價值根源，另一方面更成為《中庸》、《易傳》天道論之形上根源，即一「道德的形上學」¹⁷之建構。

由上可知，《中庸》本義並不異於孔孟心性的傳統，而是將孔孟心性之學進一步地開展而成的形上思維；亦不是勞思光先生所認為，僅是一「形上學」的論述。¹⁸故《中庸》由道體(天)以明性體(人)，由性體(人道)以體證道體(天道)，故其「天道論」必定與道德修養的「工夫論」相通貫；因此，則與漢人之氣化宇宙論的「天人感應」有所區隔。對此，高柏園先生亦云：

《中庸》為孔孟心性論進一步之發展與極成，並以道德形上學為其綱領，這不但能符合儒家實踐之要求，同時亦使《中庸》之工夫論與形上學立基於孔孟心性論之上，由此亦使孔孟無外之仁心有一充盡之發展，其結合了《中庸》之形上思想，當即能消除神祕主義的說法，避免「宇宙論中心」的混淆。¹⁹

如此，《中庸》將「天道」融攝於「人道」之中，而言「天道性命相通貫」，亦可與牟先生所言的「超越的遙契」向「內在的遙契」之發展²⁰之義相通，由明誠(天

¹⁷ 有關「道德的形上學」一語，筆者在本文〈緒論〉中已有所說明。詳參：牟宗三，《心體與性體》(一)，台北：正中書局，2006年，頁35。

¹⁸ 對此，勞思光先生：「『並不認為心性論必歸於道德形上學』，故提出：形上學重視『有或無』，故必以『實體』觀念為根本；心性論重視『能或不能』，故以『主體』或『主宰性』為根本。明乎此，則先秦儒學之本旨方不至迷亂也。」(詳參：勞思光，《新編中國哲學史》(一)，台北：三民書局，2002年，頁196。)

¹⁹ 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1991年，頁86。

²⁰ 對此，牟宗三先生曾言：「由超越的遙契發展為內在的遙契，是一個極其自然的進程。前者把

道)盡性以至於命(人道)，即《中庸·第二十六章》所云：

故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明，博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。……天地之道，可一言而盡也，其為物不貳，則其生物不測。……詩云：『維天之命，於穆不已。』蓋曰：天之所以為天也。『於乎不顯，文王之德之純』，蓋曰：文王之所以為文也。純亦不已。²¹

而《中庸》此段文字之「至誠無息」和「文王之所以為文也。純亦不已」是就「性德」而論，而「至誠」在此內接於「心性」，並有意將其推展至「天道」上——為一「精神之動能」，此可說是《中庸》天道思想的最大特色。「無息」在此為《中庸》欲將「誠」提升為「天道」的一重要橋樑！按朱子的注解——「既無虛假，自無間斷」《中庸章句集註》。「無虛假」即「至誠」；「無間斷」即「無息」。故唯有「至誠」才能「不息」。因此，《中庸》進一步強調「至誠」的作用：

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。²²

至誠不但能「盡其(己)性」、「盡人之性」(成己成人)，更能「盡物之性」以「贊天地之化育」(成物)，而達「與天地參」(無息)，亦即「配天」、「配地」的「天人合德」之境。由此而開展出的「道德的形上學」即是先秦儒家天人思想圓滿的展示，此即蔡仁厚先生所言：

超越客觀的天道天理，必通過人的心性工夫之實踐，而後才能得其具體而真實的體現，而內在主觀的本心性善，也必須通過人的自覺呈現，而後能透顯它超越而客觀的意義，而上達天德。總起來可以曰為兩句話：「本天道以立人道，立人德以合天德」，上一句由天而人，由超越而內在；下一

天道推遠一點，以保存天道的超越性；後者把天道拉進人心，使之『內在化』(Innerize)，不再為敬畏的對象，而轉化為一形而上的實體。……超越的遙契著重客體性(Objectivity)，內在的遙契則重主體性(Subjectivity)。由客觀性的著重過渡到主體性的著重，是人對天和合了解的一個大轉進。而且，經此一轉進，主體性與客觀性取得一個『真實的統一』(Real Unfication)」（詳參：牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：學生書局，1998，頁45～56。）

²¹ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002，頁221。

²² 楊祖漢，《中庸義理疏解》，〈第二十二章〉，頁205。

句由人而天，由內在而超越。這樣一個「天道心性通而為一」的形上實體，就是儒家倫理道德的精神基礎。²³

《中庸》即是藉「至誠無息」來貫通「天道」、「天命」、「中和」等觀念，故《中庸·首章》中「天命之謂性」即認定「性」為天所命，而天道之「至誠」必也透過「命」隨人出生而賦予之，成為生生不息的精神動能。

三、《中庸》思想淵源及其與儒學發展的內在關係

(一)、孔子的「中」道思想——論「中庸」與「仁禮」之關係

《中庸》之所以是孔子思想的一種發展，乃在於《中庸》主要是論「性」與「天道」(宇宙)；再由天道貫穿下來講「人道」。此即是孔子晚年思想所欲發展出來的論述，《論語·公冶長》云：

子貢曰：夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也²⁴

大致而言，孔子所言之「人性論」，經由孟子得以重大突破；而孔子的天道思想，則是由《中庸》得到重大的發展。此外，「中庸」也是儒家重要的道德準則，其最早是由孔子提出，《論語·雍也》中曾云：

子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」²⁵

其旨在言明，「中庸」這種不偏不倚，無過亦無不及且能常用的至善之德。而此段文字亦出現於《中庸·第二章》當中：

子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」²⁶

這一思想，歷來受後世儒者所推崇和重視。但對於「庸」字的解釋，不盡相同，此將影響我們對於「中庸」的理解。所謂的「中庸」，則有底下幾種說法：

²³ 蔡仁厚，〈儒家倫理軸之省察〉，《東海哲學研究集刊》第五輯，1998年7月，頁2~3。

²⁴ (宋)·朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984年，頁79。

²⁵ 同上註，頁91。

²⁶ 同上註，頁19。

(1).依鄭玄的看法是：

名曰中庸者，以其記中和之為用；庸，用也。²⁷

(2).程頤則認為：

不偏之謂中，不易之為庸；中者天下之正道，庸者天下之定理。²⁸

(3).朱子則說：

中者，不偏不倚，無過無不及之名；庸，平常也。²⁹

(4).從《中庸》內文第六章中來看：

子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言；隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！」³⁰

「執其兩端，用其中於民」是孔子讚揚舜有「中庸」至德之語；此即是將「中」、「用(庸)」連用。「庸」既為「用」，則「中庸」之義即「以中為用」或「用中」。然而，孔子尊崇仁、禮，何以又言「中庸」為至德？而「中和」與「仁、禮」之間又有何關聯性？

在孔子看來，仁與禮互為表裡，密不可分，「仁」是內在的精神；「禮」則是仁發用而表現於外的行為。其在《論語·八佾》中言：

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」³¹

「仁」不僅是孔子的內在精神，同時也是其思想的中心。而「仁」的呈現為何呢？在《論語·里仁》中有一段記載：

²⁷ (漢)·鄭玄注，(唐)·孔穎達疏，《禮記正義》，頁1。(《四部備要·經部》，冊4卷52，台北：中華書局，1970年。)

²⁸ (宋)·朱熹，《四書章句集註》，頁17。

²⁹ 同上註，頁17。

³⁰ 同上註，頁20。

³¹ (宋)·朱熹，《四書章句集註》，頁61。

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」³²

「盡己」之謂「忠」，「推己及人」謂之「恕」。孔子的中心思想是個「仁」，而求「仁」之方法為何？在《論語·雍也》中又加以記載：

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。³³

仁的表現是，己欲立而立人，己欲達而達人，己所不欲，勿施於人。如以「仁」為本體，表現在具體的行為上，對父母為孝，對兄弟為悌，對朋友為信，對國家為忠，對人則有愛心。故不能有缺「仁」的禮，亦無缺「禮」之仁，否則一切依禮的行為便非內在精神的真實朗現，終將流為徒具形式的禮，因此失去禮樂之意義，故在《論語·陽貨》中強調：

子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」³⁴

在此，孔子點明了行禮有其內在精神上的根據，主張「執兩而用中」以相輔相成，強調「過猶不及」皆有所失。由於「執兩用中」具有統率諸德的普遍作用，故孔子《論語·雍也》中贊頌：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣！」³⁵所謂的「中庸之為德」，可解釋為「中」的德與「庸」的德，此可與《中庸》作一對照：「中」的德即是「自誠明謂之性」之德；「庸」的德是「自明誠謂之教」的修養工夫之德。故「中」的德，是「不勉而中，不思而得，從容中道」之德；「庸」的德，是「擇善而固執」之德。換言之，孔子所謂的「其至矣乎」是指，以「中、庸」之德以體現「未發之中」，而當發用時能保有「中節之和」，此即孔子所倡的「中庸之德」，此亦是《中庸》所言之：

庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉，有餘不敢不盡；言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！³⁶

而對於「中節」之「和」的強調，在《論語·先進》中亦有對此之記載：

³² 同上註，頁 72。

³³ 同上註，頁 92。

³⁴ 同上註，頁 178。

³⁵ 同上註，頁 91。

³⁶ (宋)·朱熹，《四書章句集註》，頁 23~24。

子貢問：「師與商也孰賢？」子曰：「師也過，商也不及。」曰：「然則師愈與？」子曰：「過猶不及。」³⁷

孔子所謂之「中」，乃是指中正無偏，恰到好處之境。孔子看出人的行為在「過」與「不及」的兩端，皆偏離「中」道。在《論語·子路》裡曾言：

子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」³⁸

《孟子·盡心下》亦言：

孔子『不得中道而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。』孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也。³⁹

「中行」乃指「不偏不倚，無過亦無不及」的中庸之道。然「狂者」、「狷者」乃分別是「過」與「不及」的兩端。「狂者」知進取，但行事偏激；「狷者」太保守，亦有所不為。孔子之所以言「狂、狷」二者，旨在分別以「狂」、「狷」矯正其偏失，唯有合兩者於一身，相輔相成，才能悉進於無過亦無不及的「中」。故狂者太過、狷者不及，太過與不及，都非「發而皆中節」；而「中行」即強調「發而中節」，亦與「中道」之意相同。其在《論語·先進》中亦有一段相似的言論：

子路問：「聞斯行諸？」子曰：「有父兄在，如之何其聞斯行之？」冉有問：「聞斯行諸？」子曰：「聞斯行之。」公西華曰：「由也問聞斯行諸，子曰：『有父兄在』；求也問聞斯行諸，子曰：『聞斯行之』。赤也惑，敢問？子曰：『求也退，故進之；由也兼人，故退之。』」⁴⁰

「退」略相當於「狷者有所不為」；「兼人」略相當於「狂者進取」。由於人之行為對待於「中」有所偏，如冉有、子路各有所差，故孔子分別以「進」、「退」矯正其偏失，使其幾近於「中」道。倘若我們視「中」為循禮的根據，則孔子所謂的「和」即是以「仁」為體而行於外的合「禮」之境。《論語·學而》中便云：

³⁷ 同上註，頁 126。

³⁸ 同上註，頁 147。

³⁹ 同上註，頁 374。

⁴⁰ (宋)·朱熹，《四書章句集註》，頁 128。

有子曰：「禮之用，和為貴。先王之道斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」⁴¹

而孔子所謂之「和」仍要遵循「中道」而行，不能一味的「知和而和」因而失去了中正的原則，故在《論語·子路》進而強調：

子曰：「君子和而不同，小人同而不和。」⁴²

「君子」反對無原則的附和。綜觀上述，孔子所言的外在形式之「禮」，必須有內在主體精神的「仁」作為依據；而「和」為貴的禮之運用，又必須根據「中」道的原則。故無外在形式之「禮」的行為表現，亦無法體現內在精神主體之「仁」的價值；而以「和」為貴的禮之運用，若無一個「執兩用中」的原則，便會有所比附而失其中道。而所謂的「執兩用中」之原則，我們亦可以將其解釋為「體用」之關係：「兩」，即是體與用；「用中」，便是掌握「體用關係」的關鍵。

孔子學說以人道倫理為核心，以仁禮範疇的闡發作為內容，鮮明地體現儒學重「倫理」的思想特色。然而，孔子只言，行事要依乎禮，卻未言人為何必須依禮而行？依乎禮的行為有何價值？故孔子思想所論仍有其不足之處——即缺乏哲學的論證與形上的價值依據。而《中庸》旨在論「性」與「天道」之關係，再由天道貫穿下來講「人道」，最後再由「人道」復歸「天道」而達「天道性命相通貫」之境。因此，子思作《中庸》旨在為孔子的思想體系提供一哲學的論述與形上的根據，底下我們就從儒家思想裡幾個重要的哲學問題，來看《中庸》對先秦儒學的繼承與開展。

(二)、《中庸》在先秦儒學思想史中的地位：對「性與天道」等問題的闡析

在孔子之後的儒者心目中，「性與天道」關係著道德實踐的根據與成就，對此問題不僅無法避而不談，而且是極為關鍵。於是，「性與天道」之關聯性因此成為儒學思想發展中備受矚目的課題。

由於《中庸》全書各章中，常以「子曰」之形式為始，其用意旨在顯示子思欲特別強調其書中所闡述，乃立本於先祖之意，且旨在昭明聖祖(孔子)之德。其思想不僅淵源於孔子《論語》之說外，更具有開創性詮釋之處，故《中庸》對於

⁴¹ 同上註，頁 51。

⁴² 同上註，頁 147。

研究孔子之後儒學思想發展上極具相當關鍵之地位。底下我們便就孔子之「天道性命」觀來論其對《中庸》之「天、命、性、道、誠」等哲學問題所架構出的形上思想之影響。再者，本論之前曾提到，在《論語·公冶長》子貢便云：

夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。⁴³

承此文句，可以引申出兩點問題：(一)、性與天道已經是孔門弟子所關切的問題；(二)、孔子對「性與天道」極少談論。而整部《論語》記述孔子談論人性的資料只有一條，即：「性相近也，習相遠也。」(〈陽貨〉)⁴⁴，但此只是泛說，並未深論。

孔子對「性與天道」不多作論述，其原因可能是認為「性與天道」必須自「踐仁知天」、「下學而上達」的實踐工夫中證悟，此即是《中庸》所強調「由道德實踐工夫所成之人道以復歸天道」之立義相同。孔子之所以不言，乃是因言辭上的說明不能充分涵攝此「性與天道」同體同澈之互聯性，《論語·陽貨》中有言：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」⁴⁵

故孔子之所以罕言「性與天道」其立意在此。此外，對於孔子對「天道」的看法，其言：「天生德於予，桓魋其如予何？」(〈述而〉)⁴⁶，「天」在此已不是全然的「人格神」之主宰，而是義理之天的「天道」；而「生」則非主宰之「創生」之生，而是「天道」的「流行賦予」即實現原理之「化生萬物」，義同於天理流行中的「四時行焉，百物生焉」。而「天生德於予」即「天道流行賦予而為人之性」，此義亦於《論語》思想中所隱含但未顯，故孔子才又言：

下學而上達，知我者其天乎！〈憲問〉⁴⁷

然而，孔門弟子對於「人性」問題的提出與注意，可能是在孔子論及「成德之教」中而引發省思，在《論語·顏淵》中孔子曾言：

克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？⁴⁸

⁴³ (宋)·朱熹，《四書章句集註》，頁 79。

⁴⁴ 同上註，頁 175。

⁴⁵ 同上註，頁 180。

⁴⁶ 同上註，頁 98。

⁴⁷ 同上註，頁 157。

由上述文句，我們可以發現一關鍵問題：「為仁由己」的「己」與「克己復禮」的「己」顯然有所不同，故對於「己」的性質與「成己」的工夫則成為儒者心中的另一疑問！而此問題恰又離不開上述「性與天道」之關係與「道德實踐具體落實於人道」之「工夫論」一課題。而孔子在論及「為仁由己」、「克己復禮為仁」的道德實踐過程中又提出了「天命」一詞，其曾云：

吾十有五而志于學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命。〈為政〉⁴⁹

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也。
〈季氏〉⁵⁰

由此可知，在「踐仁知天」中必然會對「天命」有所體證，並因此有所敬畏。對於「天命」一問題，孔子亦有論述，其言：

不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。
〈堯曰〉⁵¹

此言君子「知命立身知人」。對照此段文句，孔子所言的「三十而立」即是對「禮」能充分掌握與力行；而至其「五十而知天命」之時，其所言之「知天命」已非是「知命為君子」的修養境界，而是向上提升至對於「天道」下貫於人之體證；故「知天命」乃是孔子所謂「下學」而得的「上達」與「克己復禮」的實踐上很重要的課題。因此「天命」的內涵究竟為何，顯然亦是後儒心中所關注的。此外，對於「性與天道」與「天命」一問題，孟子也有所論，其言：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。
夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。〈盡心上〉⁵²

由此可知，孟子由盡心知性而證悟天命，盡心、知性而知天在實踐中是同時完成的，而此一實踐的證悟正與孔子「下學而上達」的「知天命」精神相契——人在盡心、盡性的道德實踐中，逐漸體證到「命」之背後有一超越的價值根源(天道)，

⁴⁸ (宋)·朱熹，《四書章句集註》，頁 131。

⁴⁹ 同上註，頁 54。

⁵⁰ 同上註，頁 172。

⁵¹ 同上註，頁 195。

⁵² (宋)·朱熹，《四書章句集註》，頁 349。

稟賦流行而存在。故就連孔子也是經由長時期的道德實踐工夫，才得以體悟此真諦，故言「五十而知天命」。而此一超越的道德根據(天道)才能使道德實踐無條件地落實於人道的修養工夫上，呈現出種種具道德價值的義行。因此，孟子進而言「夭壽不貳，修身以俟之」來「立命」；並再言：「盡其道而死者，正命也。」(〈盡心上〉)⁵³，而所謂的「立命」、「正命」就是使天命在我性中得以有所立、得其正，而使自我之生命能夠彰顯天道，與天道契合，此即——《中庸》所謂：「天命之謂性，率性之謂道」。

四、結語

綜觀上論，在孔子之後的儒者心目中，「性與天道」關係著道德實踐的根據與成就，對此問題不僅無法避而不談，而且是極為關鍵。於是，「性與天道」之關聯性遂成為儒學思想發展中備受注目的課題；此外，此一「天人合一」之思想更影響了之後的宋明「心性之學」的開展。因此，先秦儒學發展至宋明之時，已然成為大談「心性」之學；可是在作為儒學思想代表的《論語》中卻無對「心性」問題有直接的論述，即子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」(〈公冶長〉)由於，漢儒揚雄曾通過對「儒」的界說言：「通天地人曰儒」(《法言·君子》)，而指出儒者「合天人以為一」之精神；對此，當代學者方東美先生也言：「真正的儒應該是『通天地人，曰儒。』」⁵⁴。因此，我們可以說儒家思想之核心在於「天人性命之學」；然所謂的「天人性命之學」其所涵蓋之範圍與探討之對象又為何？底下，可以從何敬群先生所言來看：

世人均知儒家性命之學，即在明辨天道、天命、性、命、心、意之源，如何探究其本末，如何體會其境界，修養其德業。蓋必明以天立人之理，乃可為以人應天之功，然後天人合德，乃為其極軌也。在孔子發其端，曾子子思詳其事，孟子則敬其義，而大學中庸兩篇，若為其樞機。自齊家至於平天下，則外王之道；自修身至於格物，則內聖之功。其端在於仁義禮智，其極則贊天地之化育，而盡心致力之處，則不外天、人、性、命之相與，天道、天命之為辨。⁵⁵

⁵³ 同上註，頁 350。

⁵⁴ 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化公司，1985 年，頁 45。

⁵⁵ 何敬群，〈孔孟言天命性命界說之探討〉，《新亞書院學術年刊》，第 1 卷，1959 年，頁 1。

觀上述，儒家思想核心在「天人性命」之學，即意在明辨天道、天命、性、命之意。自孔子發其端，曾子、子思詳其事，從「明以天立人之理，乃可為以人應天之功，然後天人合德」、「外王之道」、「內聖之功」乃至「贊天地之化育」之關鍵處，無一不是匯通相應於《中庸》一書所欲言之「天人合一」、「天命下貫而為人之性，修人道以證天道」、「明誠復命以參天地」而與「天地參」之三極之道。

因此，在孔子之後的儒者心目中，「性與天道」關係著道德實踐的根據與成就，即「本體論」與「工夫論」之體用問題；對此問題不僅無法避而不談，而且是極為關鍵。於是，「性與天道」之關聯性成為儒學思想發展中備受矚目的課題；此外，此一「天人合一」之思想更影響了之後的宋明「心性之學」的開展。而在「性與天道」此關鍵性問題上，孟子雖言「盡心知性知天」，但其並未進一步對「天道」的內涵加以闡述；故欲理解儒家在天道方面比較詳盡的論述，就必須從《中庸》、《易傳》著手，以掌握儒家的「天道論」。《中庸》不僅繼承了孔子「修人道以證天道」的思想，更進一步言「明天道以弘人道」的思想；進而釐清孔子之後儒者心中對「天道、命、性、誠、成己、成物」等關鍵課題，最後更加以闡釋「天道下貫於人道，修人道復歸天道」之「天人一貫」思想。

對於先秦儒學之「天、性、命、道、誠」等哲學問題，又以《中庸》一書繼承與開展得最為全面，故在儒學的發展上，此書佔有舉足輕重的影響與地位。其影響了唐，以至宋明儒學中「人性論」與「心性論」等問題，如：唐·李翱的〈復性書〉；北宋·周濂溪的《通書》中的「誠體」觀念，張橫渠的《正蒙》中所開展出的「天道性命相通貫」、「心性論」與「誠」之思想，程明道之「天人是一」之「一本」思想，程伊川之「性與命、天、心、情」之關係與「心與中和」等問題，南宋·朱熹的《中庸章句》，明·劉宗周哲學中的「慎獨論」與「中和觀」；以至當代新儒家，如：唐君毅、徐復觀、牟宗三……等思想，皆是透過《中庸》，對先秦儒學加以繼承並發展。故《中庸》可視為對孔子「天道思想」之繼承與開展；除此之外，其「性與天道」在「天人合一」中的承接作用，正可闡明《中庸》在儒學思想發展中的關鍵影響與重要地位！因此，《中庸》一方面可作為研究儒學傳統思想的要籍外；另一重大的價值在於其「修人道以證天道」之道德實踐所揭示的「道德化」之形上思維，更值得深入去探究之。

參考書目

一、 古典文獻

- 1.(漢)·鄭玄注，(唐)孔穎達等正義，《禮記正義》，收於《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1985年。
- 2.(魏)·何晏等注，(宋)邢昺疏，《論語注疏》，收於《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1985年。
- 3.(宋)·朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984年。
- 4.(清)·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，台北：文津出版社，1988年。
- 5.荆門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。

二、 當代專書

1. 荆門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年5月。
2. 錢穆，《中國學術思想史論叢》(二)，台北：東大圖書公司，1976年。
3. 王邦雄等編著，《中國哲學史》(上)(下)，台北：里仁書局，2005年。
4. 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，1983年。
5. 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1984年。
6. 唐君毅，《中國哲學原論，導論篇》，台北：台灣學生書局，1993年。
7. 馮友蘭，《中國哲學史》，台北：台灣商務印書館，1993年。
8. 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，台北：聯經出版社，1987年。
9. 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年。
10. 牟宗三，《心體與性體》(一)(二)，台北：正中書局，2006年。
11. 勞思光，《新編中國哲學史》(一)(二)，台北：三民書局，2002年。
12. 吳怡，《中庸誠的哲學》，台北：東大圖書公司，1994年。
13. 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1991年。
14. 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年。

三、期刊論文（含研討會、專書論文集集中的單篇論文）

1. 成中英，〈中道、中和與時中〉，《孔孟月刊》，第 252 期，1983 年。
2. 王邦雄，〈中庸在中國思想史上的地位〉，《鵝湖》9 卷 9 期，1984 年。
3. 王邦雄，〈中庸的思想體系〉，《鵝湖》，第 106 期，1984 年。
4. 何淑靜，〈論孟子「盡心知性以知天」如何可能〉，《鵝湖學誌》，第 7 期，1991。
5. 蔡仁厚，〈儒家倫理基軸之省察〉，《東海哲學研究集刊》第五輯，1998 年。
6. 杜維明，〈郭店楚簡與先秦儒道思想的重新定位〉，《郭店楚簡研究》，1999 年。
7. 呂紹綱，〈性命說——由孔子到思孟〉，《孔子研究》，第 3 期，1999 年。
8. 龐樸，〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，《郭店楚簡研究》，1999 年。
9. 李存山，〈從郭店楚簡看早期道儒關係〉，《郭店楚簡研究》，1999 年。
10. 李學勤，〈荊門郭店楚簡中的《子思子》〉，《郭店楚簡研究》，1999 年。
11. 詹世友，〈「中庸」之爲至德〉，《哲學與文化》，第 26 卷第 2 期，1999 年 2 月。
12. 丁四新，〈論孔子與郭店儒簡的天命、天道觀〉，《湘潭師範學院學報》，第 21 卷第 5 期，2000 年 9 月。
13. 梁濤，〈〈性自命出〉與早期儒家心性論〉，收入龐樸等著《古墓新知》，2000。
14. 林素英，〈從「禮記」探究「中庸」之義旨——兼論「中庸」在朱熹以前儒學思想中的地位〉，《國文學報》，第 35 期，2004 年。
15. 李京，〈從中、庸到《中庸》〉，《孔子研究》，第 5 期，2007 年。

四、學位論文

1. 史幼屏，《中庸義理型態之定位問題研究》，東海大學哲學系碩士論文，1995。
2. 吳健明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文 2004 年。
3. 黃秋韻，《中庸的道德形上學》，輔仁大學哲學系碩士論文，1994 年。
4. 謝君直，《郭店楚簡的天道思想》，中國文化大學哲學系博士論文，2004 年。